SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA

Martin Heidegger

Traducción de Eustaquio Barjau

Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Superación de la metafísica

Martin Heidegger

I

¿Qué significa «superación de la Metafísica»? En el pensar de la historia acontecida del ser este rótulo está usado sólo como un expediente para hacerse entender mínimamente. En realidad este rótulo da pie a muchos malentendidos; porque no deja que la experiencia llegue al fondo desde el cual, y sólo desde el cual, la historia del ser revela su esencia. Es el acaecimiento propio en el que el ser mismo está en torsión. Ante todo, superación no quiere decir el arrumbamiento que saca a una disciplina del horizonte de intereses de la «cultura» filosófica. La palabra «Metafísica» está pensada ya como sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida *en cuanto* acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber, del olvido del ser.

En la medida en que se piensa la superación como artefacto de la Filosofía, el rótulo más adecuado podría decir: el pasado de la Metafísica. Pero este rótulo suscita nuevos malentendidos. Pasado quiere decir aquí: pasar (marcharse para no volver), disolverse en el haber sido. Al pasar, la Metafísica *está* pasada. El pasado no excluye sino que incluye el hecho de que ahora, no antes, la Metafísica llegue a su dominio absoluto en el seno del ente mismo y en cuanto tal ente, en la figura desprovista de verdad de lo real y de los objetos. Pero experienciada desde los albores de su comienzo, la Metafísica es al mismo tiempo algo pasado en el sentido de que ella ha entrado en su finalización. La finalización *dura* más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la Metafísica.

II

No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende.

El hecho de que el hombre, como *animal rationale* —y esto quiere decir ahora el ser vivo que trabaja— tenga que vagar errante por el desierto de la desertización de la tierra podría ser un signo de que la Metafísica se manifiesta a partir del ser mismo, y de que la superación de la Metafísica tiene lugar en tanto que torsión del

ser. Porque el trabajo [*cfr*. E. Jünger, «Der Arbeiter» («El trabajador») 1932] accede ahora al rango metafísico de la objetualización incondicionada de todo lo presente que despliega su esencia en la voluntad de voluntad.

Si esto es así, entonces sería vano pretender que, porque presentimos el final de la Metafísica, estamos ya fuera de ella. Porque la Metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor.

El ocaso de la verdad del ente quiere decir: la manifestación del ente, y *sólo* del ente, pierde la exclusividad que ha tenido hasta ahora en su pretensión de ser módulo y medida.

III

El ocaso de la verdad del ente acaece de un modo necesario, y lo hace como acabamiento de la Metafísica.

El ocaso se cumplimenta al mismo tiempo en el derrumbamiento del mundo marcado por la Metafísica y con la devastación de la tierra que procede de la Metafísica.

Derrumbamiento y devastación encuentran su adecuada cumplimentación en el hecho de que el hombre de la Metafísica, el *animal rationale,* está asentado como animal de trabajo.

Este asentamiento confirma la extrema ceguera sobre el olvido del ser. Pero el hombre quiere él mismo ser el voluntario de la voluntad de voluntad, para el cual toda verdad se convierte en aquel error que él necesita para poder asegurar ante sí el engaño de que la voluntad de voluntad no puede querer otra cosa que la nula Nada, frente a la cual él se afirma, sin que pueda saber de la nulidad completa de sí mismo.

Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo. En el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la Metafísica.

El ocaso ya ha acaecido. Las consecuencias de este acaecimiento son los sucesos de la historia del mundo en este siglo. Ellos sólo dan el decurso final de lo que ya ha finalizado. Su curso es ordenado por la técnica de la Historia en el sentido del último estadio de la Metafísica. Este ordenamiento es la última organización por la cual lo que ha finalizado pasa a la apariencia de una realidad cuyo tejido actúa de un modo irresistible, porque pretende poder pasar sin un desoculta-

miento de la *esencia del ser*, y ello de un modo tan decidido, que no necesita presentir nada de tal desocultamiento.

Al hombre de la Metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada.

IV

¿Hasta qué punto pertenece la Metafísica a la naturaleza del hombre? El hombre, representado metafísicamente como un ente entre otros, está ante todo dotado de facultades. El ser vivo constituido de tal y tal modo, su naturaleza, el qué y el cómo de su ser, es en sí mismo metafísico: *animal* (sensibilidad) y *rationale* (no sensible). Metido de este modo dentro de los límites de lo metafísico, el hombre queda adherido a la diferencia no experienciada entre el ente y el ser. El modo del representar humano, metafísicamente marcado, en ninguna parte encuentra otra cosa que no sea un mundo construido metafísicamente. La Metafísica pertenece a la naturaleza del hombre. Pero ¿qué es la naturaleza misma? ¿Qué es la Metafísica misma? ¿Quién es, dentro de los límites de esta Metafísica natural, el hombre mismo? ¿Es sólo un yo que, en su vocación para un tú, se afianza tanto más en su yoidad por estar en la relación yo-tú?

El ego cogito es para Descartes en todas las cogitationes lo representado y producido, lo presente, lo que no está en cuestión, lo indubitable y lo que está puesto ya siempre en el saber, lo propiamente cierto, lo que está sólidamente establecido antes que lo demás, es decir, como aquello que lo pone todo en relación a sí y de este modo lo pone en el «frente» a lo otro.

Al objeto (lo que está puesto en frente) pertenece a un tiempo la consistencia (el en-qué-consiste) de lo que está-en-frente (essentia-possibilitas) y el estar de lo que está en frente (existentia). El objeto es la unidad de la estabilidad de las existencias. Las existencias, en su consistencia, están referidas esencialmente al emplazar del pre-sentar como del tener-ante-sí asegurador. El objeto originario es la obstancia misma. La obstancia originaria es el «yo pienso» en el sentido de «yo percibo» que de antemano se pone y se ha puesto ya delante de lo percibible, que es subjectum. El sujeto, en el ordenamiento de la génesis trascendental del objeto, es el primer objeto del representar ontológico.

Ego cogito es cogito: me cogitare.

V

La figura moderna de la Ontología es la Filosofía trascendental que se convierte en Teoría del Conocimiento.

¿En qué medida surge esto en la Metafísica de la época moderna? En la medida en que la entidad del ente es pensada como presencia *para* el representar asegurador. Entidad es ahora obstancia. La pregunta por la obstancia, por la posibilidad del estar en frente (es decir, del representar que asegura y calcula) es la pregunta por la cognoscibilidad.

Pero esta pregunta no está entendida propiamente como pregunta por el mecanismo psico-físico del proceso del conocimiento sino como pregunta por la posibilidad de la presencia del objeto en y para el conocer.

La «Teoría del Conocimiento» es observación, θεωρία, en la medida en que se pregunta al ὄν, pensado como objeto, en vistas a la obstancia y a la posibilidad de ésta ᾗ ὄν.

¿En qué medida, por medio del cuestionamiento trascendental, asegura Kant lo metafísico de la Metafísica moderna? En la medida en que la verdad se convierte en certeza y de este modo la entidad (οὐσία) del ente se transforma en la obstancia de la perceptio y de la cogitatio de la conciencia, del saber, el saber y el conocer pasan a primer plano.

La «Teoría del Conocimiento» y lo que se considera como tal es en el fondo la Metafísica y la Ontología que se funda sobre la verdad como certeza del representar asegurador.

En cambio, la interpretación de la «Teoría del Conocimiento» como explicación del «conocer» y como «teoría» de las ciencias recorre un camino equivocado, aunque esta empresa de aseguramiento es sólo una consecuencia del cambio de la nueva interpretación del ser, visto ahora como obstancia y representabilidad.

«Teoría del Conocimiento» es el rótulo que se da a la creciente, esencial incapacidad de la Metafísica moderna para saber su propia esencia y el fundamento de ésta. El discurso de la «Metafísica del Conocimiento» se queda en el mismo malentendido. En realidad se trata de la Metafísica del objeto, es decir, del ente como objeto, del objeto para un sujeto.

El mero reverso de la interpretación equivocada que de la «Teoría del Conocimiento» hacen el Positivismo y el Empirismo se anuncia en el avance de la Logística.

VI

El acabamiento de la Metafísica empieza con la Metafísica de Hegel, la Metafísica del saber absoluto como voluntad del espíritu.

¿Por qué esta Metafísica es sólo el comienzo del acabamiento y no el acabamiento mismo? ¿La certeza incondicionada no ha llegado a sí misma como realidad absoluta?

¿Hay aquí todavía una posibilidad de ir más allá de sí mismo? Sin duda que no. Pero la posibilidad de la entrada incondicionada en sí como voluntad de la vida aún no se ha cumplimentado. Todavía no ha aparecido la voluntad como voluntad de voluntad en la realidad que ella misma se ha preparado. De ahí que la Metafísica aún no se haya cumplimentado con la Metafísica absoluta del espíritu.

A pesar de la cháchara bidimensional sobre la quiebra de la Filosofía hegeliana, sigue en pie esto: que en el siglo XIX esta Filosofía era la única que determinaba la realidad, aunque no en la forma externa de una doctrina aceptada y seguida, sino como Metafísica, como dominio de la entidad en el sentido de certeza. Los movimientos contrarios a esta Metafísica pertenecen *a* ella. Desde la muerte de Hegel (1831), no sólo en Alemania sino también en Europa, todo son movimientos contrarios.

VII

Lo característico de la Metafísica es que en ella, de un modo general y sin excepción, de la *existentia,* si es que se trata de ella, se trata sólo de un modo breve y como algo evidente y de lo que no hace falta hablar *(cfr.* la pobre explicación del postulado de realidad que se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant). La única excepción la constituye Aristóteles, que piensa a fondo la ἐνέργεια, sin que nunca, en el futuro, este pensamiento haya podido convertirse en algo esencial en su originariedad. La transmodelación de la ἐνέργεια en *actualitas* y realidad ha sepultado todo lo que aparecía en la ἐνέργεια. La conexión entre οὐσία y ἐνέργεια se oscurece. Hegel es el primero que vuelve a pensar a fondo la *existentia,* pero en su «Lógica». Schelling la piensa en la diferenciación entre fundamento y existencia, una diferenciación, sin embargo, que está enraizada en la subjetividad.

En la contracción del ser a «Naturaleza» se muestra un eco tardío y confuso del ser como φύσις.

A la Naturaleza se le contraponen la razón y la libertad. Como la Naturaleza es el ente, a la libertad y el deber no se los piensa como ser. Todo queda en la oposición ser y deber, ser y valor. Finalmente, incluso el ser mismo, así que la voluntad

llega a su extrema inesencia, se convierte en un mero «valor». El valor está pensado como condición de voluntad.

VIII

La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad («Verhängnis»: horizonte inevitable), pero quizás también la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario. La voluntad de este dominio reobra sobre el centro de Occidente, un centro desde el cual, a su vez, una sola voluntad se opone a la voluntad.

El despliegue del dominio incondicionado de la Metafísica no ha hecho más que empezar. Empieza cuando la Metafísica afirma la inesencia que le es propia y abandona su esencia a ésta y la consolida en ella.

La Metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido al que aquí nos referimos: en ella, como rasgo fundamental de la historia acontecida de Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, *sin que* el ser del ente pueda jamás ser experienciado, interrogado y ensamblado en su verdad *como el pliegue* de ambos, a partir de la Metafísica y por ésta.

Pero esta fatalidad, que debe ser pensada desde el punto de vista de la historia del ser, es necesaria porque el ser mismo sólo puede despejar en su verdad la diferencia entre ser y ente que está resguardada en él, si esta diferencia misma acaece de un modo propio. Pero ¿cómo puede hacer esto sin que antes el ente no haya entrado en el extremo olvido del ser y sin que, al mismo tiempo, el ser no haya tomado sobre sus espaldas su dominio incondicionado, metafísicamente incognoscible, como voluntad de voluntad, como voluntad que se hace valer desde el principio ante el ser por la preeminencia única del ente (de lo objetualmente real)?

De esta manera, lo diferenciable de la diferencia en cierto modo se presenta y se mantiene, sin embargo, oculto en una extraña incognoscibilidad. Por esto la diferencia misma permanece velada.

Un síntoma de esto es la reacción metafísico-técnica al dolor, una reacción que al mismo tiempo determina la exégesis de la esencia de aquél.

Con el comienzo del acabamiento de la Metafísica comienza la preparación, desconocida y esencialmente inaccesible para la Metafísica, de una primera aparición del pliegue de ser y ente. En este aparecer todavía se oculta el primer eco de la verdad del ser, una verdad que retiene en sí la preeminencia del ser en vistas al prevalecer de éste.

IX

La superación de la Metafísica es pensada en el sentido de la historia acontecida del ser. Ella es el signo que anuncia la inicial torsión del olvido del ser. Anterior, aunque más oculto que este signo precursor, es lo que se muestra en este signo. Esto es el acaecimiento propio mismo. Lo que para el modo de pensar metafísico se muestra como un signo anunciador de otra cosa no cuenta más que como última apariencia de un despejamiento inicial.

La superación sólo es digna de ser pensada en la medida en que se piensa en la torsión. Al mismo tiempo, este pensar insistente piensa también en la superación. Esta rememoración experiencia el acaecimiento propio único de la depropiación del ente, en la cual se despeja la menesterosidad de la verdad del ser y de este modo también la inicialidad de la verdad, y donde se ilumina el ser humano en forma de despedida. La superación es la trans-misión de la metafísica a su verdad.

Al principio podemos representarnos la superación de la Metafísica sólo desde la Metafísica misma, como si ésta se pusiera por encima de sí misma por ella misma. En este caso hay razón aún para hablar de la Metafísica de la Metafísica, que es lo que hace, por encima, la obra *Kant y el problema de la Metafísica* cuando intenta explicar según este punto de vista el pensamiento kantiano que procede todavía de la mera crítica de la Metafísica racionalista. No hay duda, sin embargo, de que con esto se le asigna al pensamiento de Kant más de lo que él mismo era capaz de pensar dentro de los límites de su filosofía.

Hablar entonces de la superación de la Metafísica puede significar también esto: que «Metafísica» sigue siendo el nombre para el platonismo que para el mundo moderno se presenta en la interpretación que hacen Schopenhauer y Nietzsche. La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo dentro de los límites de la Metafísica. Esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, y esto en el sentido del Positivismo del siglo XIX si bien en una forma nueva y superior, no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica. Ciertamente parece que el «Meta», la trascendencia a lo suprasensible, esté dejado de lado en favor de la persistencia de lo elemental de lo sensible, mientras que lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder.

X

La voluntad de voluntad, sin poder saberlo ni permitir ningún saber sobre ello, se opone a todo sino: con esta palabra se entiende aquí la asignación de una revelabilidad del ser del ente. La voluntad de voluntad lo esclerotiza todo llevándolo a la ausencia de sino. La consecuencia de esto es la ausencia de historia acontecida. El signo distintivo de esta ausencia es el dominio de la Historia. El estado de perplejidad de ésta es el historicismo. Si se quisiera conformar la historia acontecida del ser según el modo de representar *histórico* (de la Historia) corriente hoy en día, entonces, con este traspié quedaría confirmado del modo más palpable él dominio del olvido del sino del ser.

La época de la Metafísica consumada está a punto de empezar.

La voluntad de voluntad se impone como formas fundamentales de su aparecer el cálculo y la organización de todo, pero esto sólo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de un modo incondicionado.

A la forma fundamental de este aparecer, en la que la voluntad de voluntad se instala y calcula en la ausencia de historia acontecida del mundo de la Metafísica consumada, se la puede llamar con una palabra, la «técnica». Aquí este nombre abraza todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima. La palabra «técnica» no designa entonces las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas. Ésta tiene ciertamente una posición de poder privilegiada que hay que determinar de un modo más preciso y que se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea.

El nombre «la técnica» está entendido aquí de un modo tan esencial, que en su significado coincide con el rótulo: la Metafísica consumada. Este rótulo contiene el recuerdo de la τέχνη, que es en general una condición fundamental del despliegue esencial de la Metafísica. Este nombre hace posible al mismo tiempo que el carácter planetario del acabamiento de la Metafísica y del dominio de ésta pueda ser pensado sin referirse a los cambios históricamente demostrables de los pueblos y de los continentes.

XI

En La *Voluntad de Poder*, la Metafísica de Nietzsche hace aparecer el penúltimo escalón del despliegue de la voluntad de la entidad del ente como voluntad de voluntad. El hecho de que falte el último escalón se fundamenta en el predo-

minio de la «Psicología», en el concepto de poder y de fuerza, en el entusiasmo vital. De ahí que a este pensar le falte el rigor y el cuidado del concepto y la calma de la meditación sobre la historia acontecida. La Historia domina y por ello la apologética y la polémica.

¿De dónde viene el hecho de que la Metafísica de Nietzsche haya llevado al menosprecio del pensar reclamándose de «la vida»? Viene de esto, de que no se vio que el aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder), según la doctrina de Nietzsche es igualmente esencial para la vida que la «intensificación» y la elevación. A ésta se la ha tomado sólo por el lado de la ebriedad (psicológicamente) y, una vez más, no desde el punto de vista, decisivo, que ve que aquella elevación es también lo que le da al aseguramiento de las existencias el impulso propio y siempre nuevo y la justificación de la intensificación. De ahí que lo propio de la voluntad de poder sea el dominio incondicionado de la razón calculadora y no las brumas y la confusión de un turbio bucear en la vida. El culto torcido a Wagner ha rodeado al pensamiento de Nietzsche y a la exposición de este pensamiento de un halo de «artisticidad» que, después del proceso de mofa de la Filosofía (es decir, Hegel y Schelling), que tuvo lugar por obra de Schopenhauer y después de la exégesis superficial que éste hizo de Platón y de Kant, dio lugar a que los últimos decenios del siglo XIX estuvieran maduros para un entusiasmo al que lo superficial y nebuloso de la ausencia de historia acontecida, tomados ya en sí mismos, sirvieran como signo distintivo de lo verdadero.

Pero detrás de todo esto se encuentra esta única incapacidad: pensar desde la esencia de la Metafísica y conocer el alcance del cambio esencial de la verdad así como el sentido histórico del despertar del predominio de la verdad como certeza: la incapacidad además de, a partir de este conocimiento, repensar la Metafísica de Nietzsche encaminándola por las sencillas rutas de la Metafísica moderna, en vez de hacer de ella un fenómeno literario que más que purificar, sorprender e incluso tal vez asustar, lo que hace es calentar las cabezas. Por último, la pasión de Nietzsche por los creadores delata que sólo piensa de un modo moderno sobre el genio y lo genial, y al mismo tiempo piensa de un modo técnico sobre lo productivo. En el concepto de voluntad de poder los dos «valores» constitutivos (la verdad y el arte) son sólo otros modos de decir la «técnica», por una parte en el sentido esencial del trabajo eficaz que, por medio de la planificación y el cálculo, produce las existencias, y por otra, en el sentido de la creación de los «creadores», quienes, más allá de cada vida, aportan un nuevo estímulo a la vida y aseguran la empresa de la cultura.

Todo esto es de utilidad para la voluntad de poder, pero impide también que la esencia de aquélla entre en la luz clara de aquel saber amplio y esencial que sólo puede tener su origen en el pensar de la historia acontecida del ser.

La esencia de la voluntad de poder sólo puede ser comprendida a partir de la voluntad de voluntad. Pero ésta sólo es experienciable si la Metafísica ha entrado ya en la transición.

XII

La Metafísica de la voluntad de poder de Nietzsche está prefigurada en la proposición: «El griego conocía y sentía los miedos y espantos del estar humano: para siquiera poder vivir tuvo que poner ante ellos el luminoso sueño de los olímpicos.» («Sócrates y la tragedia griega» cap 3, 1871. Versión originaria de «El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música», Munich 1933).

Así se postula la oposición entre lo «titánico» y «bárbaro», lo «salvaje» e «instintivo» por *una* parte y la apariencia bella y sublime por *otra.*

Aquí, aunque todavía no pensado de un modo claro y distinto ni visto desde un fundamento unitario, está señalado de antemano que la «voluntad» necesita *al mismo tiempo* del aseguramiento de las existencias y de la elevación. Pero esto, que la voluntad es voluntad de poder, queda todavía oculto. La doctrina de la voluntad de Schopenhauer domina al principio el pensamiento de Nietzsche. El prólogo de esta obra está escrito «en el aniversario del nacimiento de Schopenhauer».

Con la Metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano. La Metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo. Este ordenamiento ya no necesita de la Filosofía porque ésta subyace ya a él. Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo.

XIII

En las notas de la IV parte de *Así hablaba Zarathustra,* Nietzsche escribe (1886): «*¡Vamos a hacer una prueba con la verdad!*. ¡Tal vez sucumba la Humanidad! ¡Adelante! » (WW XII, p. 307).

Una nota de la época de la «Aurora» (1880/81) dice: «Lo nuevo en nuestra posición actual en relación con la Filosofía es una convicción que aún no ha tenido ninguna época: *que no tenemos la verdad.* Todos los hombres de antes "tenían la verdad", incluso los escépticos» (WW XI, p268).

¿Qué quiere decir Nietzsche cuando aquí y allí habla de «la verdad»? ¿Quiere decir «lo verdadero» y piensa éste como lo que realmente es o como lo válido de todo juzgar, de toda conducta y de toda vida?

¿Qué quiere decir esto de hacer una prueba con la verdad? ¿Quiere decir hacer la propuesta de que el ente verdadero es la voluntad de poder en el eterno retorno de lo Igual?

¿Llega alguna vez este pensar a la pregunta sobre *en qué* descansa la *esencia* de la verdad y *de dónde* acaece propiamente la verdad de la *esencia*?

XIV

¿De qué modo la obstancia llega a ser lo que constituye la esencia del ente en cuanto tal?

Pensamos «ser» como obstancia, y luego, a partir de ahí, nos esforzamos por «el ente en sí», pero olvidamos sólo preguntar y decir qué es lo que se entiende por «ente» y por «en sí».

¿Qué «es» ser? ¿Podemos preguntar por el «ser», por lo que *él es*? Ser permanece incuestionado y obvio, y por ello, fuera de nuestra consideración. Se mantiene en una verdad sin fondo y olvidada desde hace tiempo.

XV

Objeto *(Gegenstand)* en el sentido de ob-jeto sólo se da allí donde el hombre se convierte en sujeto, donde el sujeto se convierte en yo, y el yo en ego cogito; sólo allí donde este cogitare, en su esencia, es concebido como «unidad originariamente sintética de la apercepción trascendental»; sólo allí donde se ha alcanzado el punto culminante de la «Lógica» (en la verdad como certeza del «yo pienso»). Sólo aquí se desvela la esencia del objeto en su obstancia. Sólo aquí se hace luego posible, e inevitable, concebir la obstancia misma como «*el* nuevo objeto verdadero» y pensarla hacia lo incondicionado.

XVI

Subjetividad, objeto y representación se pertenecen mutuamente. Sólo cuando la reflexión está experienciada como tal, es decir, como el respecto entrañante con el ente, sólo entonces se hace determinable el ser como obstancia.

La experiencia de la reflexión, como experiencia de este respecto, presupone, sin embargo, que el respecto con el ente *esté* experienciado como *repraesentatio:* como representar (poner-delante).

Sin embargo, esto sólo puede llegar a ser un sino si la *idea* se ha convertido en *perceptio.* A este devenir subyace el cambio de la verdad como acuerdo a la verdad como certeza, un cambio donde queda conservada la *adaecuatio.* La certeza, como aseguramiento de sí (quererse-a-sí-mismo), es la *iustitia* como justificación del respecto para con el ente y su primera causa, y con ello la pertenencia a lo ente. La *iustificatio* en el sentido de la Reforma y el concepto nietzscheano de justicia como verdad son lo mismo.

De acuerdo con la esencia, la *repraesentatio* se fundamenta en la *reflexio.* De ahí que la esencia de la obstancia en cuanto tal sólo se manifieste allí donde la esencia del pensar como «yo pienso algo» se conoce y se cumplimenta de un modo propio, es decir, como reflexión.

XVII

Kant está en camino de considerar la esencia de la reflexión en el sentido trascendental, es decir, ontológico. Ello ocurre en forma de una reflexión insignificante que se encuentra en la *Critica de la Razón Pura* bajo el titulo: «De la anfibología de los conceptos de la reflexión». El párrafo es un añadido pero está lleno de intuiciones esenciales; se enfrenta con Leibniz y en consecuencia con toda la Metafísica anterior, tal como Kant mismo la ve y, del modo como, en su constitución ontológica, está fundada en la yoidad.

XVIII

Visto desde fuera, parece que la yoidad sea únicamente la generalización y la abstracción posterior de lo yoico a partir de cada uno de los «yoes» del hombre. Es evidente que Descartes piensa ante todo en el «yo» de él mismo como el yo de la persona individual *(res cogitans* como *substantia finita);* en contraposición con esto, en cambio, Kant piensa la «conciencia en general». Con todo, Descartes piensa su propio yo individual ya a la luz de la yoidad, si bien aún no representada de un modo propio. Esta yoidad aparece bajo la figura de lo *certum,* de la certeza, que no es otra cosa que el aseguramiento de lo representado para el representar. El velado respecto para con la yoidad en cuanto certeza de sí misma y de lo representado está ya prevaleciendo. Sólo desde este respecto es experienciable el yo individual como tal. El yo humano, como el sí mismo singularizado que se acaba en sí mismo,

sólo puede quererse a la luz del *respecto* de la voluntad de la voluntad, todavía desconocida, *hacia* este yo. Ningún yo está presente «en sí» *(an sich)* sino que es siempre «en sí» sólo como algo que aparece «dentro de sí» (*in sich),* es decir, como yoidad.

De ahí que ésta esencie también allí donde en modo alguno se abre paso el yo individual, donde éste más bien se retira y donde lo que domina es la sociedad y otras formas de asociación colectiva. También aquí, y precisamente aquí, se encuentra el puro dominio del «egoísmo», que debe ser pensado metafísicamente, y que no tiene nada que ver con el «solipsismo» pensado ingenuamente.

La Filosofía de la época de la Metafísica consumada es la Antropología *(cfr.* ahora *Holzwege,* p. 91 y s.). Que además se la llame específicamente Antropología «filosófica» da igual. Ahora la Filosofía se ha convertido en Antropología, y de este modo en una presa de los descendientes de la Metafísica, es decir, de la Física en el más amplio sentido de la palabra, un sentido que incluye la Física de la vida y del hombre, la Biología y la Psicología. Convertida en Antropología, la Filosofía sucumbe por la Metafísica.

XIX

La voluntad de voluntad pone como condiciones de su posibilidad el aseguramiento de las existencias (verdad) y la transferibilidad de las pulsiones (arte). En consecuencia, la voluntad de voluntad, como ser, organiza ella misma el ente. Es solamente en la voluntad de voluntad donde la técnica (el aseguramiento de las existencias) y la ausencia incondicionada de toda meditación («vivencia») acaban dominando.

La técnica, como forma suprema del estado de conciencia racional, interpretado técnicamente, y la ausencia de meditación como incapacidad organizada, impenetrable a ella misma, de llegar a establecer un respecto con lo digno de ser cuestionado se pertenecen mutuamente: son lo mismo.

Por qué esto es así y de qué modo esto ha llegado a ser así es algo que aquí lo vamos a dar por experenciado y comprendido.

De lo que se trata es de llevar a cabo una única reflexión: que la Antropología no se agota en la investigación del hombre y en la voluntad de explicarlo todo a partir del hombre como expresión de éste. Incluso allí donde no se investiga, donde más bien se buscan decisiones, esto ocurre de tal modo que primero se opone una humanidad a otra, que se reconoce a la humanidad como la fuerza originaria, como si esto fuera lo primero y lo último en todo ente y como si éste y su interpretación no fueran nunca otra cosa que la consecuencia.

Entonces la única pregunta, la pregunta decisiva que prima aquí, es ésta: ¿a qué figura pertenece el hombre? Aquí la palabra «figura» está pensada en un sentido metafísicamente indeterminado, es decir, platónico; está pensada como aquello que *es* y que, antes que nada, determina toda tradición y todo desarrollo, sin que, no obstante, dependa de ellos. Este reconocimiento anticipado «del hombre» lleva a que, ante todo y de un modo exclusivo, se busque el ser en el círculo *del hombre* y a que se vea al hombre mismo como lo consistente humano, como el μή ὄν de la ἰδέα.

XX

La voluntad de poder, al adquirir su seguridad extrema, incondicionada, como aquello que todo lo asegura, es lo único que rige y por tanto lo recto. La rectitud de la voluntad de voluntad es el aseguramiento incondicionado y completo de sí misma. Lo que obedece es correcto y está en orden, porque la voluntad de voluntad misma es el orden único. En este autoaseguramiento de la voluntad de voluntad se ha perdido la esencia inicial de la verdad. Lo rector de la voluntad de voluntad es lo no verdadero por excelencia. El carácter rector de lo no verdadero tiene en el círculo de la voluntad de voluntad una irresistibilidad propia. Pero lo rector de lo no verdadero, que él mismo, *como tal,* permanece oculto, es al mismo tiempo lo más inquietante que puede acaecer propiamente en la inversión de la esencia de la verdad. Lo rector se hace dueño de lo verdadero y deja de lado la verdad. La voluntad de aseguramiento incondicionado es lo que primero pone de manifiesto la inseguridad general.

XXI

La voluntad es en sí ya cumplimentación de la aspiración en tanto que realización de aquello a lo que se aspira, y esta meta, de un modo sabido y consciente, está puesta de manera esencial en el concepto, es decir, en lo representado en lo general. A la voluntad pertenece la conciencia. La voluntad de voluntad es el estado de consciencia supremo e incondicionado del auto-aseguramiento calculador del cálculo. (*Cfr. La Voluntad de poder,* n. 458.)

De ahí que a ella pertenezca la investigación universal, constante, incondicionada de los medios, fundamentos y obstáculos; el cambio y el juego calculado de las metas, el engaño y la manipulación, lo inquisitorial; la voluntad de voluntad es, en consecuencia, desconfiada y alevosa consigo misma y no piensa en otra cosa que en asegurarse a sí misma como poder.

La ausencia de metas que es además la ausencia esencial de la incondicionada voluntad de voluntad es el acabamiento de la esencia de la voluntad, una voluntad que se ha anunciado en el concepto kantiano de razón práctica como voluntad pura. Ésta se quiere a sí misma y es, en tanto que voluntad, el ser. Por esto, desde el punto de vista del contenido, la voluntad pura y su ley son formales. Ella es para sí misma el único contenido como forma.

XXII

El hecho de que la voluntad esté personificada a veces en estos y aquellos «hombres de voluntad» hace que la voluntad de voluntad parezca ser la irradiación de estas personas. De ahí la opinión de que la voluntad humana sea el origen de la voluntad de voluntad, cuando lo que ocurre es que el hombre es querido por la voluntad de voluntad, sin que experiencie la esencia de este querer.

En tanto que el hombre es el que ha sido querido así y el que está puesto en la voluntad de voluntad, de un modo necesario se apela en su esencia a «la voluntad», que es liberada como la instancia de la verdad. La pregunta es siempre si el individuo y las colectividades son a partir de esta voluntad o si todavía negocian y comercian con ella, e incluso contra ella, sin saber que ella les ha ganado ya la partida. El carácter único del ser se muestra también en la voluntad de voluntad, que sólo permite una dirección en la que se pueda querer. De ahí proviene la uniformidad del mundo de la voluntad de voluntad, que está tan alejado de la simplicidad de lo inicial como lo está la no-esencia de la esencia, aunque ésta pertenezca a aquélla.

XXIII

Como la voluntad de voluntad niega toda meta en sí y sólo permite metas en tanto que medios para vencerse deliberadamente a sí misma en el juego y para instalar el espacio de juego para este juego, pero como, a pesar de todo, la voluntad de voluntad, si tiene que instalarse en el ente, no puede aparecer como la anarquía de las catástrofes, que es lo que ella es, además tiene que legitimarse a sí misma. Aquí la voluntad de voluntad inventa el discurso de la «misión». Ésta no está pensada en vistas a lo inicial y a su preservación, sino como meta asignada desde el punto de vista del «destino» y por ello como meta que justifica la voluntad de voluntad.

XXIV

La lucha entre aquellos que están en el poder y aquellos que quieren llegar al poder: en cada uno de estos bandos está la lucha por el poder. En todas partes es el poder el factor determinante. Por esta lucha por el poder, la esencia del poder está puesta por ambos lados en la esencia de su dominio incondicionado. Pero al mismo tiempo se esconde aquí también una cosa: que esta lucha está al servicio del poder y es lo que el poder quiere. El poder se ha apoderado de antemano de estas luchas. Sólo la voluntad de voluntad de poder da poder a estas luchas. Pero el poder se apodera de las cosas del hombre de un modo tal que expropia al hombre de la posibilidad de que, por tales caminos, pueda salir alguna vez del olvido del ser. Esta lucha es necesariamente planetaria y, como tal, indecidible en su esencia, porque no tiene nada que decidir, por cuanto está excluida de toda diferenciación, de la diferencia (entre el ser y el ente) y con ello de la verdad, y, por su propia fuerza, está arrumbada en lo carente de sino: al estado de abandono del ser.

XXV

El dolor, del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarro hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías.

La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que se necesite saber en qué *esencia* la verdad.

Desde la perspectiva de la historia acontecida del ser, la esencia del nihilismo es el estado de abandono del ser, en tanto que en él se produce el hecho de que el ser se deja ir a las maquinaciones. Este dejarse ir sojuzga al hombre en una servidumbre incondicionada. Esta no es en modo alguno una decadencia, algo «negativo» en algún sentido u otro.

De ahí que tampoco cualquier humanidad sea adecuada para realizar, en el sentido de la historia acontecida, históricamente el nihilismo incondicionado. De ahí que incluso sea necesaria una lucha sobre la decisión relativa a qué humanidad es capaz para la realización incondicionada del nihilismo.

XXVI

Los signos del último estado de abandono del ser son las proclamaciones de las «ideas» y «valores», y el imprevisible vaivén de la proclamación de la «acción» y de la imprescindibilidad del «espíritu». Todo esto se encuentra ya enganchado al mecanismo del equipamiento del proceso de ordenación. Este mecanismo mismo está determinado por el vacío del estado de abandono del ser, en el seno del cual el consumo del ente para el hacer de la técnica, a la que pertenece también la cultura, es la única salida en la cual el hombre obsesionado en sí mismo puede salvar aún la subjetividad llevándola a la ultrahumanidad. Subhumanidad y ultrahumanidad son lo mismo; se pertenecen mutuamente, del mismo modo que en el *animal rationale* metafísico el «debajo» de la animalidad y el «encima» de la ratio están acoplados indisolublemente para que uno corresponda al otro. Subhumanidad y ultrahumanidad hay que pensarlas aquí metafísicamente, no como valoraciones morales.

El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace «señor» de lo «elemental». El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura.

Las «guerras mundiales» y su «totalidad» son ya consecuencia del estado de abandono del Ser. Se abren paso para poner a seguro, como existencias, una forma permanente de usura. En este proceso está implicado también el hombre, que no oculta por más tiempo su carácter de ser la materia prima más importante. El hombre es la «materia prima más importante» porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se disuelva en este proceso y con ello se convierte en «objeto» del estado de abandono del Ser. Las guerras mundiales constituyen la forma preliminar de la supresión de la diferencia entre guerra y paz, una supresión que es necesaria porque el «mundo» se ha convertido en in-mundo como consecuencia del estado de abandono del ente por una verdad del ser. Porque «mundo», en el sentido de la historia del Ser (*cfr. Sein und Zeit)*, significa la esenciación inobjetual de la verdad del Ser para el hombre, en la medida en que éste está transpropiado al Ser. En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo, en la medida en que el Ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento. El ente es real como lo real efectivo. Por todas partes hay acción efectiva y en ninguna parte un hacer mundo del mundo, y sin embargo, aunque olvidado, hay el Ser. Más allá de la guerra y de la paz está la mera errancia de la usura del ente en el autoasegu-

ramiento del ordenar desde este vacío del estado de abandono del Ser. «Guerra» y «paz», cambiadas en su in-esencia, están acogidas en la errancia y, al haberse hecho irreconocibles en vistas a una diferencia, han desaparecido en el mero desarrollo del hacer cada vez más cosas. La pregunta sobre cuándo va a haber paz no se puede contestar, no porque la duración de la guerra sea imprevisible sino porque la misma pregunta pregunta por algo que ya no existe, porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en una paz. La guerra se ha convertido en una variedad de la usura del ente, que se continúa en la paz. Contar con una larga guerra es sólo la forma anticuada en la que se reconoce lo que de nuevo trae la época de la usura. Esta larga guerra, en su longitud, no va pasando lentamente a una paz del tipo de las paces de antes, sino a un estado en el que lo bélico ya no es experienciado como tal y lo pacífico se ha convertido en algo carente de sentido y de contenido. La errancia no conoce verdad alguna del Ser; en cambio, desarrolla el ordenamiento y la seguridad totalmente equipados de toda planificación de toda zona. En el círculo de las zonas, las distintas regiones del equipamiento humano se convierten necesariamente en «sectores»; incluso el «sector» de la poesía, el «sector» de la cultura no son más que regiones del «dirigismo» del momento, aseguradas de un modo planificado. Las indignaciones morales de aquellos que aún no saben lo que hay se dirigen a menudo a la arbitrariedad y a las pretensiones de dominio de los «dirigentes», la forma más espantosa del homenaje continuo. El dirigente es el escándalo que no se libra de perseguir el escándalo que él mismo ha provocado, pero sólo de un modo aparente, porque los dirigentes no son los que actúan. Se cree que los dirigentes, en el furor ciego de un egoísmo exclusivo, se han arrogado todos los derechos y se han organizado según su obstinación. En realidad ellos son las consecuencias inevitables del hecho de que el ente haya pasado al modo de la errancia, en la que se expande el vacío que exige un único ordenamiento y un único aseguramiento del ente. Allí está exigida la necesidad del «dirigismo», es decir, del cálculo planificador del aseguramiento de la totalidad del ente. Para ello hay que instalar y equipar este tipo de hombres que sirven al dirigismo. Los «dirigentes» son los principales trabajadores del equipamiento, porque vigilan todos los sectores del aseguramiento de la usura del ente, porque abarcan con la mirada el círculo entero que delimita los sectores, y de este modo dominan la errancia en su calculabilidad. El modo de abarcar con la vista todo este círculo es la capacidad de prever por medio del cálculo, una capacidad que de antemano se ha desatado librándose a las exigencias que plantea la necesidad de estar asegurándose constantemente, y de un modo creciente, los ordenamientos que están al servicio de las siguientes posibilidades del ordenar. La subordinación de todas las posibles aspiraciones en vistas a la totalidad de la planificación y del aseguramiento se llama «instinto». La palabra designa aquí el «intelecto» que va más allá del entendimiento limitado que sólo calcula a partir de lo más próximo; el «inte-

lecto» a cuyo «intelectualismo» no se le escapa nada que, a modo de «factor», tenga que entrar en la cuenta de los cálculos de los distintos «sectores». El instinto es la superación del intelecto que corresponde a la ultrahumanidad, una superación que se dirige al cálculo incondicionado de todo. Como este cálculo es por excelencia lo que domina la voluntad, junto a la voluntad parece no haber nada más que la seguridad de la mera pulsión del cálculo, una pulsión para la cual el calcularlo todo es la primera regla del cálculo. El «instinto» ha sido tenido hasta ahora por la característica distintiva del animal, que, dentro de la zona en la que se desenvuelve la vida, decide lo que para él es útil o perjudicial, que se rige por aquél y que, más allá de él, no persigue nada. La seguridad del instinto animal corresponde a la ciega sujeción a su esfera de utilidad. A los plenos poderes de la ultrahumanidad corresponde la total liberación de la subhumanidad. La pulsión de la animalidad y la ratio de la humanidad devienen idénticos.

El hecho de que a la ultrahumanidad le esté exigido como carácter el instinto quiere decir que a ella —entendida metafísicamente— le pertenece la subhumanidad, pero de tal modo que precisamente lo animal, en cada una de sus formas, está sometido completamente al cálculo y a la planificación (planificación sanitaria, planificación familiar). Como el hombre es la materia prima más importante, se puede contar con que, sobre la base de la investigación química de hoy, algún día se construirán fábricas de producción artificial de material humano. Las investigaciones del químico Kuhn, galardonado este año con el premio Goethe de la ciudad de Frankfurt, abren ya la posibilidad de dirigir de un modo planificado, según las necesidades de cada momento, la producción de seres vivos, machos o hembras. Al dirigismo literario, en el sector «cultura», corresponde, en buena lógica, el dirigismo de la fecundación. (Que nadie, por una mojigatería anticuada, se refugie en diferencias que ya no existen. Las necesidades de material humano están sometidas a la misma regulación del ordenamiento del equipamiento que lo está la regulación de libros de entretenimiento y de poemas, para cuya producción el poeta no es en modo alguno más importante que el aprendiz de encuadernador que ayuda a encuadernar los poemas para la biblioteca de una empresa, yendo a buscar, por ejemplo, cartón al almacén, la materia prima para fabricar volúmenes.)

La usura de todas las materias, incluida la materia prima «hombre», para producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, está determinada en lo oculto por el vacío total en el que está suspendido el ente, las materias de lo real. Este vacío tiene que ser llenado, pero como el vacío del ser, sobre todo cuando no puede ser experienciado como tal, nunca es posible llenarlo con la plenitud del ente, para escapar a él sólo queda organizar el ente de un modo incesante sobre la permanente posibilidad de la ordenación como forma del aseguramiento del actuar. Vista desde esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia. Dondequiera que falte.

ente —y para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más siempre falta— la técnica tiene que salir al quite recambiando lo que falta y consumiendo materia prima. Pero en realidad el «recambio» y la producción en masa de estas piezas de recambio no son un recurso pasajero sino la única forma posible como la voluntad de voluntad, el aseguramiento total «sin fisuras» del ordenamiento del orden, se mantiene en marcha y de este modo puede ser «ella misma» como «sujeto» de todo. El crecimiento del número de masas humanas se impulsa intencionadamente por medio de planificaciones, para que nunca falte la ocasión de reclamar mayores «espacios vitales» para las grandes masas, espacios que, por su magnitud, exigirán a su vez, para su instalación, masas humanas, que consecuentemente serán mayores. Este movimiento circular de la usura por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en inmundo. «Dirigentes natos» son aquellos que, por la seguridad de su instinto, se dejan enrolar en este proceso como sus órganos de dirección. Son los primeros empleados en el negocio de la usura incondicionada del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del Ser. Este negocio de la usura del ente desde el inconsciente rechazo del Ser excluye de antemano las diferencias entre lo nacional y los pueblos como momentos de decisión aún esenciales. Del mismo modo como ha quedado obsoleta la diferencia entre guerra y paz, queda obsoleta también la distinción entre «nacional» e «internacional». El que hoy piensa «de un modo europeo» ya no se expone al reproche de ser un «internacionalista». Pero tampoco es ya un nacionalista, porque no piensa menos en el bienestar de las demás naciones que en el de la suya propia.

La uniformidad de la marcha de la historia de la época actual tampoco descansa en una igualación a posteriori de viejos sistemas políticos a los nuevos. La uniformidad no es la consecuencia sino el fundamento de la confrontación bélica de cada una de las expectativas de una dirección decisiva en el interior de la usura del ente encaminada al aseguramiento del orden. Esta uniformidad del ente que surge del vacío del abandono del Ser, una uniformidad en la que lo único que importa es la seguridad calculable del ordenamiento del ente, un ordenamiento que somete al ente a la voluntad de voluntad, es lo que, antes que todas las diferencias nacionales, condiciona por todas partes la uniformidad del dirigismo, para el cual todas las formas de Estado no son más que un instrumento de dirección entre otros. Como la realidad consiste en la uniformidad de la cuenta planificable, también el hombre, para estar a la altura de lo real, tiene que entrar en esta uniformidad. Hoy en día, un hombre sin uni-forme da ya la impresión de irrealidad, de cuerpo extraño. El ente, al que sólo se le admite en la voluntad de voluntad, se expande en una indiferencia que sólo es dominada por un proceder y un organizar que está bajo el «principio del rendimiento». Esto parece tener como consecuencia una jerarquización; en realidad tiene como fundamento determinante la ausencia de jerarquía, porque en todas partes la única meta del rendimiento es el vacío

uniforme de la usura de todo trabajo, dirigido al aseguramiento del ordenar. Esta in-diferencia que irrumpe de un modo estridente de este principio no coincide en modo alguno con la mera nivelación que sea solamente la demolición de las jerarquías que han estado vigentes hasta ahora. De acuerdo con el predominio del vacío de todo establecimiento de metas, la indiferencia de la usura total surge de una voluntad «positiva» de no admitir jerarquización alguna. Esta in-diferencia da testimonio de las existencias ya aseguradas del in-mundo de la errancia. La tierra aparece como el in-mundo de la errancia. Desde el punto de vista de la historia del Ser es la estrella de la errancia.

XXVII

Los pastores, invisibles, viven fuera de los límites del desierto de la tierra devastada, que sólo tiene que servir para el aseguramiento del dominio del hombre, un hombre cuya actuación afectiva se limita a evaluar si algo es importante para la vida o no lo es, una vida que, como voluntad de voluntad, exige de antemano que todo saber se mueva en este tipo de cálculo y de valoración que procuran seguridad.

La imperceptible ley de la tierra guarda a ésta en la sobriedad que se contenta con el emerger y desaparecer de todas las cosas en el medido círculo de lo posible, al que todo se conforma y al que, no obstante, nada conoce. El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible. El hecho de que los proyectos de la técnica y las medidas que toma ésta consigan muchas cosas en lo referente a inventos y novedades que se persiguen los unos a los otros no es en modo alguno la prueba de que los logros de la técnica hagan posible lo imposible.

El «actualismo» y el moralismo de la Historia son los últimos pasos de la identificación consumada de Naturaleza y espíritu con la esencia de la técnica. Naturaleza y espíritu son objeto de autoconciencia; su dominio incondicionado obliga a ambos de antemano a una uniformidad, de la cual, desde el punto de vista metafísico, no hay escapatoria.

Una cosa es sacar simplemente provecho de la tierra, otra acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del Ser y velar por la inviolabilidad de lo posible.

XXVIII

Ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio. Ni siquiera el inmenso dolor que pasa por la tierra es capaz de despertar de un modo inmediato cambio alguno, porque se lo experiencia sólo como dolor, y éste de un modo pasivo y por ello como contraestado de la acción y, por esto, junto con ella, en la misma región esencial de la voluntad de voluntad. Pero la tierra permanece oculta en la inaparente ley de lo posible que ella es. La voluntad ha impuesto a lo posible lo imposible como meta. Las maquinaciones que organizan esta imposición y la mantienen en el dominio surgen de la esencia de la técnica, palabra que aquí se identifica con el concepto de la Metafísica que se está consumando. La uniformidad incondicionada de todas las humanidades de la tierra bajo el dominio de la voluntad de voluntad explica el sinsentido de la actuación humana puesta como absoluto.

La devastación de la tierra empieza como proceso querido, pero que en su esencia no es sabido ni se puede saber, un proceso que se da en el tiempo en el que la esencia de la verdad se cerca como certeza en la que lo primero que se asegura a sí mismo es el representar y el producir del hombre. Hegel concibe este momento de la historia de la Metafísica como aquel en el que la absoluta autoconciencia se convierte en principio del pensar.

Parece casi como si bajo el dominio de la voluntad, al hombre le estuviera vedada la esencia del dolor, del mismo modo como la esencia de la alegría. ¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía un cambio?

No se produce nunca un cambio sin que lo anuncien heraldos. Pero ¿cómo pueden acercarse heraldos sin que se despeje el acaecimiento propio, este acaecimiento que, llamándola, usándola (y necesitándola), ojee, es decir, aviste la esencia del hombre, y en este avistar ponga a los mortales en camino del construir que piensa, que poetiza?